

“NADA SERÍA POSIBLE SI LA GENTE NO DESEARA LO IMPOSIBLE”.  
ENTREVISTA A SILVIA RIVERA CUSICANQUI

Ana Cacopardo\*

Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia, La Paz, 1949) es socióloga, historiadora y ensayista. Desde su obra *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*, no ha dejado de reflexionar en torno a la episteme indígena como parte de un pensamiento propio y creativo. Su búsqueda desafía rigideces disciplinares e interpela tanto las miradas esencialistas como las “caricaturas folklóricas estatales.

Podría decirse que la noción de *ch'ixi* es para Rivera una palabra talismán que le ha permitido abordar el mestizaje como categoría emancipadora. Una palabra de origen aymara que forma parte de un pensamiento localizado en el sur andino. “Nuestra posición como sujetos pensantes está marcada por nuestra propia historia, por la geografía de nuestros cerros y por nuestra propia genealogía intelectual. Aquí tenemos otros horizontes de esperanza, eso es lo que nos distingue”, afirma en el prólogo de su libro más reciente (*Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, 2015).

La militancia de la pensadora desde mediados de los setenta en el movimiento katarista-indianista, le valió primero la clandestinidad y luego la cárcel y el exilio en México, Colombia y Argentina. En los años ochenta impulsó la creación del Taller de Historia Oral Andina (THOA), desde donde exploró la vertiente comunitaria y anarquista de las luchas indígenas. Dio clases durante más de 30 años en la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia). Actualmente despliega su tarea docente en el espacio político y cultural *El Tambo*, una deriva de un conjunto de experimentos pedagógicos que culminó en la creación del grupo *Colectivo Ch'ixi*. Conversamos con ella en una luminosa sala del primer piso de la histórica casona ubicada en La Paz. Desde una de las ventanas asoma el imponente Illimani una de las montañas sagradas del mundo aymara.

---

\* Periodista adscrita a la Universidad de Lanús (UNLa). Correo electrónico: anacacopardo@yahoo.com.ar

—¿Podemos pensar este momento histórico, esta crisis planetaria, desde la idea de Pachakutik, que en la cosmogonía aymara expresa esta doble cuestión: renovación pero al mismo tiempo catástrofe, catástrofe-renovación?

—Sí, pero creo que hay que superar el localismo de ese concepto para entender que también en otras instancias y en otros momentos de crisis se ha pensado lo mismo, ¿no? Por ejemplo, cuando Benjamin habla de los “momentos de peligro”, que son los que permiten a la persona —desde el presente— invocar un pasado que estaba muerto o instituido y convertirlo en una fuerza de emancipación, de esclarecimiento. Sobre todo esta idea del “despertar”. Entonces creo que el concepto de *Pachakutik* es eso: es un momento de inflexión, de cambio, pero que no es una cosa de la noche a la mañana, sino un proceso de acumulación profunda, que es lo que estamos viviendo ahora. Incluso, ciertas visiones instrumentales de la lucha social son impacientes, lo quieren ya. Y no, la incubación de un despertar es una incubación con retrocesos, es lenta, es dolorosa. Y eso es el *Pachakutik*. O sea que los dos elementos, que son la posibilidad de una catástrofe y de una renovación no están separados del momento mismo. Está preñado el momento con esa posibilidad y eso tensiona el tiempo histórico, y destruye la linealidad.

—¿Hay una reinención de lo indígena desde las nuevas generaciones? Veíamos aquí, en Bolivia, a muchos jóvenes urbanos haciendo rap en aymara o en quechua, solidarios con las luchas del TIPNIS,<sup>1</sup> por ejemplo.

—Más que reinención, yo diría un redescubrimiento a partir de las propias memorias de sus abuelos. Ahí los tienen a la mano, a los hablantes de aymara y de quechua. Esa relación no se ha roto; es más, ellos están ávidos de conocer ese mundo que casi se desvanece ante sus ojos, pero que reencuentran ellos en las rabias, en las búsquedas

---

<sup>1</sup> El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) es una selva rica en biodiversidad. Es, al mismo tiempo, territorio indígena y reserva ecológica. El proyecto del presidente Evo Morales de construir una carretera que atraviese la selva es fuertemente resistido por organizaciones indígenas que en 2011 encabezaron una multitudinaria marcha tras la cual debieron suspenderse las obras. Actualmente, el gobierno ha retomado el proyecto logrando que el parlamento boliviano sancione una ley que le quite al TIPNIS el carácter de zona intangible.

identitarias locales. Porque hoy día para tener trabajo tienes que convertirte en un militante, que es parte de un rebaño sumiso y que no va con la sensibilidad de estos chicos. Entonces, hay una cantidad de grupos que sintonizan muy bien con las luchas del TIPNIS.

—*Esto se ve en Bolivia pero también en el norte argentino. O incluso en el conurbano de la provincia de Buenos Aires donde los jóvenes de las comunidades bolivianas vuelven a reivindicarse indígenas, pero desde una visión bien lejana a cualquier purismo, mezclan todo...*

—Lo interesante es que ellos mismos son conscientes de hacer esas mezclas. Y son, además, rebeldes frente a esos estatutos rígidos de las conductas propiamente indígenas. Rompen todo tipo de rigidez y de esencialismo, y además lo hacen con un sentido práctico: no hay tanto debate ni rollo, sino que simplemente lo hacen. Pero lo hacen conscientemente, eso es absolutamente interesante. Creo que lo que está pasando ahora es que hay un “algo” no dicho. Que hay una crisis de las palabras, donde todo se desmorona porque lo que entendemos por movimiento social, revolución, está haciendo agua. Estamos dándonos cuenta que se le ha puesto una camisa de fuerza a la pluralidad de expresiones de descontento, de la rabia y de la demanda de algo diferente.

—*¿En qué sentido decís crisis de las palabras?*

—Hay formas de nombrar que se han vuelto una camisa de fuerza rígida, que no te permiten pensar. Muy cómodamente se hace uso de la idea de movimiento social, para tapar el hueco del desconocimiento de lo que está pasando. Y lo que hay es plural, absolutamente idiosincrático de cada grupo, cada sector —porque son redes de sectores. Estos chicos solidarios con las luchas del TIPNIS, por ejemplo, están sintonizados con gente del Alto, de Puno, de Cuzco. Hay redes. Y a la vez no tienen mayor impacto a nivel nacional. Es curioso, el Estado nacional tiene un radar y nosotros funcionamos debajo del radar. Pero ocurren estas cosas, entonces, tiene una dimensión proyectiva fuerte pero también es un vivir el presente como crisis, como un enfrentar la crisis y un enfrentar la contradicción. Eso es lo *ch'ixi*. Eso es radicalizar la contradicción, vivirla como un choque energizante, como una zona de fricción en la que, para poder realmente chocar dos rocas, tienen

que limar sus asperezas para que el choque sea verdaderamente electrizante. Y esa zona de fricción se convierte en una especie de tejido, de oposiciones creativas. Antes de ayer, cuando hubo el concierto de *hip hop*, el cantante Alan Dino decía en una de sus canciones: “me dicen cara”. O sea, él se pone en la posición del que es insultado por un indio, como diciendo “eres un invasor”. Y el otro dice “¿cómo yo soy yo?, ¿cómo yo soy esta, mi tierra?” Y cómo él trabaja desde esa contraidentidad para reivindicar ese sentido del choque que lo hace feliz en última instancia, brutalmente feliz, rabiosamente feliz. Entonces, levanta una consciencia diferente.

—*El lugar del mestizaje siempre es un lugar incómodo. Ni lo suficientemente blanco ni lo suficientemente indio.*

—Sí, pero a diferencia de la Argentina donde ser mestizo es “ah, la pucha, ¿ya no eres europeo?”. Pero acá en Bolivia, decir mestizo es decir ciudadano occidental, moderno, varón, propietario. Todo un paquete cultural, aculturador y negador del mundo cholo. Pese a que uno de los ideólogos del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), René Zavaleta, utiliza mucho la palabra “revolución chola”, nadie le ha tirado pelota a eso. Entonces se consolida al mestizaje como lo boliviano, limando y borrando todas las contradicciones. Y bueno, entonces uno de los efectos es que no se hable de mestizaje, o sea durante los setenta y los ochenta, toda la ciencia social está metida para entender a los indios, a etnografiarlos, a recoger su mundo. Pero recién a fines de los noventa empieza un debate sobre el mestizaje, y ahí escribo el texto *Mestizaje colonial andino, una hipótesis de trabajo*, que muestra un poco la cara negadora.

—*Es decir, el mestizaje como blanqueamiento, como olvido...*

—Y como violencia. Porque hay una introyección violenta de padres a hijos, madres que hablan aymara y muy poco castellano, que no les permiten hablar aymara a sus hijos y que les transmiten un castellano precario. Y entonces están como mudos, entre dos idiomas que se contradicen. Entonces ahí, en esos chicos, hay renacimientos, deseos de mirar hacia el pasado. Y encuentran otra cosa, otra fuente, que todavía no tiene algo que la exprese en palabras. Entonces ahí surge

la propuesta nuestra —porque es bien colectiva—, cuando hicimos el libro *Principio Potosí reverso*. Estoy mostrando una genealogía. Como un gesto de resistencia ante el esencialismo que revelan los que se llaman estudios poscoloniales, yo recupero la noción de “existimos los que somos *ch'ixis*”, que no somos indios y tampoco somos europeos, y que somos las dos cosas.

—Hablemos de la noción de *ch'ixi*. ¿Cómo nace este modo de nombrar y pensar el mestizaje?

—Eso viene de una conversación que yo tuve en los años noventa, haciendo un video con don Víctor Zapana, un escultor aymara, que ha esculpido hermosísimos animales andinos y de todo tipo. Él proviene de un linaje Inca, de la Isla del Sol de Copacabana. Él me muestra sus esculturas en una entrevista que le hago y me habla de estos animales que nos dan fuerzas, que son *ch'ixis*, que son de arriba y son de abajo, son del cielo y son también del fondo de la tierra. Y nombra a la serpiente, el sapo, el lagarto y las arañas. Y me dice que esos animales nos dan fuerza para luchar contra la maldad del enemigo. Todo eso está en un video. Él luego profundiza y dice que la piedra es *ch'ixi* y que tiene esta fuerza dentro, y de ahí salen los kataris que él esculpe. Entonces a mí me parece una metáfora increíble, que sea algo a la vez masculino y femenino, a la vez negro y blanco.

Luego al propio concepto lo exploro y veo que quiere decir ‘gris’, hecho de colores blanco y negro, pero que de lejos parecen un tercer color. Y de cerca ves que son dos opuestos que no se juntan, ni se funden... Lo blanco, manchado de negro, o viceversa. Es ese modo gozoso de meterse a lo indio y comer a lo indio y hacer cosas muy indias y a la vez salir y estudiar en la universidad. Entonces esa forma de ser radical, pero a la vez, no mezclada, no híbrida, supone la memoria. De hecho, es a partir de la memoria de ambos ejes que tú puedes radicalizar eso. Entonces para mí lo europeo está contenido en todas las luchas del trabajo, de las brujas —somos las descendientes de las brujas que no quemaron—, todo el anarquismo, ese horizonte que reivindica que toda persona humana tiene derechos y de ahí surge una fuerza radical y democrática.

—¿Entonces la noción de *ch'ixi* podría entenderse como un campo de articulación o de diálogo?

—Yo lo asocio a un tejido, porque en el tejido se entrelazan —metafóricamente— los opuestos de la trama. Y en ellos salen los colores opuestos, que crean dos tramas. Digamos que tienes tú una vizcacha negra, sobre blanco, y das la vuelta al tejido y la vizcacha es blanco sobre negro. Esas enseñanzas metafóricas del textil tienen mucho que ver con la idea de que lo *ch'ixi* es un campo de fuerzas que entretejen la oposición en forma dinámica, creativa, pero además capaz de convivencia y de aceptación mutua.

—En este tiempo de búsqueda de nuevos horizontes o formas de la política, parece haber allí un campo muy fértil. ¿Por qué deberían excluirse las formas comunitarias indígenas de las tradiciones o nociones de derecho de las personas?

—Claro, además en los hechos, por el mismo tipo de precariedad que se vive hoy, donde la gente tiene que tener dos o tres trabajos, tienes que armar negocios en tu casa, tienes que armar nexos de circulación de favores con vecinos, amigos, compadres, etc. Tú lo que tienes es que hay comunidades realmente existentes, difusas si tú quieres, pero basadas en afectos y compromisos comunes y en usufructo o deseo de bienes comunes, y ahí tú tienes una gama enorme de espacios donde se genera esta contradicción de un modo productivo y creativo. O sea los límites que le pone una junta vecinal a la conducta de sus propios jóvenes o el papel que tienen las mujeres en las asociaciones de los mercados, va cambiando el signo de cómo se vive lo comunal y a la vez qué implica como responsabilidad ser un individuo. Existe el escenario y las condiciones para que se cree esa contradicción productiva, entre comunidad y persona, que permita radicalizar ambos polos. Ser hipercomunario pero a la vez totalmente respetuoso de los modos de pensar de la gente, eso hacían los anarquistas. Era genial. Tenían sus estatutos y decían “hay total libertad de pensamiento y de religión, lo único que eso no se mete adentro del sindicato”. Hay experiencias muy ricas de eso, solo basta mirarlas fuera del estereotipo. Por ejemplo, el estereotipo contiene a individuos que en las comunidades son machistas y fundamentalistas. Han devenido así gracias a los discursos esencialistas

porque han dicho que lo indio es ponerse una ropa, tener unas normas absolutamente rígidas, que el bastón se lleva de este lado...

—*Es una definición de museo...*

—Reivindica los aspectos colonizados de la indianidad. El chicote y el cepo fueron producidos por los curas, por los corregidores en las colonias. Entonces la forma comunal es necesario redescubrirla en prácticas menos ostentosas, menos verbalizadas. Yo la encuentro mucho más viva en el mundo ritual, en el mundo de la música. Cuando tú ves una cosa de las que hacen los sikus, eso nos muestra una comunidad actuante, viviente, hecha de diferencias. No el indio ornamental al que colocan en la vitrina. A partir de eso se genera un fundamentalismo en las comunidades que, por ejemplo, impone rutas y conductas a las mujeres que no tenían nada que ver con lo que ellas hacían antes.

—*Hoy los feminismos comunitarios vienen a impugnar los usos y costumbres que subordinan y someten a las mujeres. Recuerdo a mujeres mayas en Chiapas que me decían “queremos usos y costumbres que no nos hagan daño”.*

—Los hacendados defendían unos usos y costumbres que ponían a los indios de rodillas frente a ellos y la lucha de la FOL (Federación Obrera Local) de Bolivia fue para superar esa noción de usos y costumbres y empezar a ser gente. Hubo muchos sindicatos, muchas escuelas autogestionadas, donde se enfatizaba ese respeto a la dignidad y se rompía con esos usos colonizados de las costumbres que beneficiaron a los hacendados

—*Te escuchaba y pensaba en la conversación que tuvimos el otro día, cuando te ponías un traje tradicional y nos reíamos con tu autodefinición: “yo soy un objeto étnico no identificado”.*

—Pues esa es una defensa para que no me exoticen, pues yo me visto así hace décadas. Me visto de chola. Y nunca me he hecho problema de sentirme super cosmopolita y hablar inglés. Me acuerdo una vez, en la feria de la coca, yo hice un gesto de performance, de *chola multiculti*, y entonces depende de quién se acercaba a comprarme mis *creppes*, le hablaba en francés, en aymara o en castellano. Hice alarde de ese cosmopolitismo, desde lo indio; es una forma no esencialista pero a la

vez yuxtapuesta. Tú yuxtapones y no mezclas. A cada rato aparece esa contradicción dinámica, esa dialéctica sin síntesis. En el mundo aymara coexisten contradictoriamente dos cosas.

—*Sos todo eso...*

—Sí, ¿por qué voy a negarlo? Pienso que el ser uno mismo es una tarea importante. Claro, es cierto que el mestizo por momentos se siente demasiado blanco. Y en otros momentos, lo mira un gringo y lo ve como muy cholo, muy negro, y piensa que es indio. Entonces tiene complejos por ambos lados. Lo mismo le pasa cuando quiere ir a una comunidad y no sabe el idioma, y se ríen de él, y se incomoda. Porque le falta un poco más de ser indio para ser aceptado, entonces las dicotomías se reproducen en la vida cotidiana y lo vuelven un tipo esquizofrénico. Eso tú puedes vivirlo de un modo muy creativo cuando lo conviertes en una contradicción, *cheje*, que te energiza, que te permite percibir cosas de ambos lados.

—*Cómo es eso de nombrarte “birchola”, ¿podés explicarnos?*

—He hecho este neologismo para decir: bueno, si la birlocha es una chola que quiere ser señorita, pues yo seré una señora que quiere ser chola. Entonces soy abajista, y me autodenomino “birchola”.

—*¿Por qué usás la imagen de mujer tejedora para reflexionar en torno al lugar de la mujer en el mundo andino?*

—Porque la tejedora simboliza la dimensión intercultural de la filosofía andina y de la cultura y la práctica andinas. Porque es un sistema de parentesco bilateral, donde heredan los varones, del padre y del abuelo. La mujer hereda de la madre, o sea la mujer tiene el apellido de la madre, las propiedades de la madre y tiene su mundo aparte y obligaciones rituales muy por separado. Entonces, en esa dualidad hay una soberanía y una autonomía política ideológica potencial que ha sido ahogada pero que ahora está renaciendo. Las mujeres tienen la peculiaridad de que, además de ser un sistema bilateral de herencia, es patrilocal en cuanto a la localización del nuevo matrimonio. Siempre las mujeres vienen de otra comunidad, entonces se reúnen entre ellas y están reuniendo a toda una provincia y hasta más lejos, porque ellas siempre

vienen de afuera, a eso van. Entonces ese detalle hace que el varón, que es el que hereda por linaje la tierra, tenga como contrapartida que la mujer hereda las relaciones hacia afuera. Que son las mujeres las que comercian, las que venden, las que manejan la plata, todo lo que viene de afuera, y el varón se entroniza, digamos, en su territorio. Por eso yo hablo de que la identidad masculina es una etnicidad “mapa” y la entidad femenina es una etnicidad “tejido”, porque teje las diferencias de toda la exterioridad de la comunidad y que una sin la otra, o sea, el mapa sin el tejido se vuelve guerra. Porque hasta aquí es mi territorio, y si te pasas, a golpes es la cosa, la guerra. Que eso es lo que amenaza la política estatal de las etnicidades territorializadas; ahora defendemos el territorio porque es la única forma de resistir al Estado, pero en última instancia hay que repensar el propio territorio.

#### LA PEDAGOGÍA Y EL COLONIALISMO INTERNO

—*Vos sos maestra y pedagoga, ¿qué es lo que más te importa cuando reflexionas sobre tu práctica pedagógica?*

—Que los chicos escriban con alegría y con creatividad. Me encanta ver sus tesis que salen de sus esfuerzos por entender. Yo sí me identifico con esa labor más que con ninguna otra. Ahora me vuelco mucho a la enseñanza. O sea, el curso de Sociología de la imagen, por ejemplo, tiene una metodología muy peculiar, que es vivencial. Que tiene que ver con hacer un conocimiento en grupo; crear lo que yo llamo “comunidades temporalmente autónomas”, que puedan hacer del conocerse entre sí una experiencia de conocimiento más amplio, de intercambios. Y entonces salen unas tesis muy originales, y muy bonitas, aunque muchas veces incomprendidas en la universidad. Aquí la teoría es como más encarnada, mas enraizada.

—*¿A qué te referís con teoría enraizada?*

—Que tiene raíz en la experiencia, que no niega la historia propia ni la genealogía propia para la comprensión del mundo. Y que concibe el saber como algo que porta todo ser humano. Entonces sus papás, sus abuelos, son tan maestros como puede ser un autor famoso de la

sociología. Por eso tenemos también los rituales; nosotros hacemos la *necroacademia*.

—¿Cómo es eso?

—La *necroacademia* es el lugar donde tu aprendes de los muertos. Y aquí en El tambo están muertos muy queridos, que presiden el altar nuestro. Cada año, siempre homenajeamos a un personaje importante que nos ha dado algo importante para comprender el mundo. Entonces ha estado Stuart Hall, como un dirigente del TIPNIS que murió, y ahora va a estar John Berger. Entonces homenajeamos a esos focos de conocimiento y de enseñanza. Estuvo Berta Cáceres también, estuvo su alma. Hemos llamado el alma y nos ha visitado en el altar de muerto. Y le hemos rezado y nos ha contado su historia. O sea, de cada difunto hacemos como una pequeña biografía para comentarla a los que vienen a rezar. Y hacemos mucho para homenajearlos.

—¿Cómo trabajás el concepto de colonialismo interno con tus alumnos, cómo opera, cómo reconocerlo en estructuras a veces tan profundas?

—El tiro, para mí, está en comenzar por la autobiografía y por una autobiografía en lo posible genealógica, o sea, supone que ellos para poder hacer su autobiografía tienen que hablar con sus papás, con sus abuelos, con sus tíos. Para contar la historia y hacerse cargo de toda la sangre que los habita. Así de simple. Y entonces empezar a reconocer esos momentos de herida colonial infringida o recibida. Eso vale tanto para los chicos de élite porque la carrera de sociología está en la universidad pública y es la única carrera de sociología que hay en la Paz... Entonces la persona que vive en la zona sur, que tiene una gran biblioteca y acceso al consumo, tiene que venir a la universidad pública igual que el chico de El Alto, cuyos padres no hablan bien el castellano. Esta perspectiva biográfica permite que entren en diálogo. Por ejemplo, uno de los temas que a veces usaba cuando los cursos en la Universidad eran masivos, y la mayoría varones, yo hacía siempre la pregunta sobre cómo habían hecho el servicio militar. Y resulta que los chicos de élite nunca lo habían hecho, y en cambio los chicos populares lo habían hecho, y el poner en discusión esas dos experiencias y mostrar cómo se encarna el privilegio y cómo se inscribe en las vidas de las personas, eso es muy sanador. ¿Quién soy,

no? Es bonito como pedagogía, la biografía. Eso lo he hecho desde que he comenzado, porque una de las premisas también de mi trabajo era yo aprendo de los alumnos más de lo que ellos aprenden del mí.

FEMINIZAR LA UTOPIA: “NO ES UN PACHAKUTIK  
CUALQUIERA, ES WARMI PACHAKUTIK”

—*Vuelvo a este libro, el último publicado en Argentina: Sociología de la imagen. Elegiste dos citas para encabezarlo. La primera es un aforismo aymara, ¿podrías traducirlo?*

—Eso quiere decir muchas cosas, porque tiene múltiples posibles traducciones. Pero quiere decir “futuro pasado, caminando tenemos que mirar para poder andar”. Entonces lo que se entiende es que si miras al pasado es porque está adelante tuyo. Entonces *nayra* y *qhipa* es la espalda y a la vez el futuro; estás con el futuro en la espalda, y el pasado es lo único que tienes para orientarte en el mundo. Entonces dice, hay que caminar mirando futuro pasado, pero es muy críptico así, entonces hay que decir, pasado que está delante de los ojos, futuro que está detrás. Vivir el presente con la orientación del pasado es lo que te permite caminar bien. Caminar en el sentido de vivir, porque *kamsaña* es vivir y caminar a la vez. Se dice de la misma manera.

—*¿Por qué elegiste poner este aforismo en el encabezado de tu libro?*

—Porque es la idea de una imagen que viene del pasado e irrumpe y se vuelve profundamente reveladora en el presente. Eso está muy presente en el libro y va a estar más explícito en mi próximo trabajo, a partir de nuevas lecturas de Benjamin. Pero es eso, una suerte de desorden cronológico que no respeta linealidad de la historia.

—*Si tuvieras que graficarlo, ¿pensarías la historia como una espiral? Mira hacia atrás pero no vuelve al mismo punto. ¿Seguís pensando eso?*

—No, no. Es que yo creo que hay que romper cualquier línea, incluso la espiral. O sea, hay un tiempo indeterminado, una variación en la densidad del tiempo histórico según lo que está pasando ahora y eso permite que irrumpen, como desde el trasfondo, imágenes que

revelan la pertinencia de ese pasado para el ahora. Entonces eso no ocurre en una línea de ningún tipo. Alguna vez se pensó en la espiral, pero tampoco, porque es “línea”, porque hay sucesión de puntos.

—*Volviendo al aforismo aymara, no hay nostalgia por las cosas perdidas...*

—No, porque el pasado está vivo. Aquello que es pertinente está vivo, lo demás está olvidado, momentáneamente.

—*Hasta que haya que recuperarlo...*

—Hasta que su pertinencia se haga visible desde las crisis del presente. No está perdido... Pero hay siempre una tensión entre el olvido y la memoria, porque hay olvidos provocados, hay olvidos dirigidos, por la vía pedagógica, por la escuela, por el Estado, por la invasión de la subjetividad a partir de la televisión, los medios, hay fuertes pulsiones de tapar todo eso y enterrarlo para siempre, ¿no? Yo creo que por eso hay que hacer una labor muy proactiva de este nexo entre pasado y futuro.

—*Volviendo a tu libro, la segunda cita es de Lenin: “Hay que soñar, pero a condición de creer firmemente en nuestros sueños, de cotejar día a día la realidad con las ideas que tenemos de ella; de realizar meticulosamente nuestra fantasía”. ¿Por qué esta segunda cita?*

—Bueno, por varias razones, pero una de ellas es que yo creo que en la vejez la persona termina recuperando también todo su pasado, o sea, hilos perdidos que quedaron en el camino y que uno a veces niega cuando es más joven. Ahora tú los recuperas y dices, “bueno”... Yo esa cita la tenía en mi memoria de la época de los setenta.

—*Estuvo en tu tesis...*

—Estuvo en momentos en que yo usaba y trabajaba con conceptos del marxismo y debatía con gente que estaba haciendo dogma de todo ese pensamiento. Porque yo me resistía al hecho de que ellos no miraban lo que vivían, sino que solo de los libros sacaban las cosas, y decían lo que había que hacer. Entonces, esa actitud proselitista me molestaba profundamente. Pero yo sí leía, o sea yo he leído verdaderamente con mucha fruición los clásicos del marxismo y considero que hay una memoria utópica de los setenta que hay que recuperar.

—*Realizar meticulosamente nuestra fantasía...*

—Claro. Es muy lindo y está escrito obviamente antes que Lenin tomara el poder, obvio. El poder lo jodió, como a muchos.

—*La fantasía tiene que ver con lo que nos empuja a seguir...*

—¡Con el deseo!... Yo me he inspirado mucho en el libro *El principio esperanza* de Ernst Bloch, donde habla de una conciencia anticipatoria. O sea, nada sería posible si la gente no deseara lo imposible y entonces, de pronto, la gente se lanza a una cosa como, qué se yo... a enfrentarse a los tanques, desarmados. Miles de gentes que van y se enfrentan. Eso solo es posible si la gente incuba un profundo deseo y una profunda rabia que se traduce en una acción improbable, casi imposible, y sin embargo lo hacen. Como pasó en Bolivia con las luchas de las llamadas Guerras del Gas de 2003. Miles de personas levantando vagones de ferrocarril y poniéndolos sobre la autopista para que no pasen los tanques. Miles de hormigas como los liliputienses. O sea, la fuerza del deseo socializada, colectivizada, convertida en fuerza del común es, pues, invencible.

—*Me gustaría volver sobre formas de nombrar otros horizontes o proyectos históricos. Por ejemplo, el Ubuntu que viene de la cultura africana: “yo soy porque nosotros somos”. O la noción de “buen vivir” de las culturas andinas.*

—Yo tengo toda una cuestión sobre el buen vivir que creo que se ha simplificado. Pero más que el buen vivir, yo recupero mucho algo que dialoga muy bien con la noción de *ubuntu*. En aymara hay cuatro personas del singular, *naya*: yo; *juma*: tú; *jupa*: él o ella, y *jiwasa* persona del singular que quiere decir nosotros. Es decir, es un nosotros que incluye al interlocutor, en cambio el “nosotros” que es plural del “yo” es *nayanaka*, excluye al interlocutor. Entonces son las formas en que la cultura reconoce un sujeto de enunciación que es a la vez singular y plural. Ese es el *jiwasa* y existen intelectuales aymaras, como Abraham Delgado, que en su libro último ha trabajado la noción del *jiwasa*. Yo también hablo de la modernidad *jiwasa*, de una modernidad nuestra, salida de nuestras propias articulaciones y diferencias. Entonces eso es lo que a mí me mueve a usar permanentemente conceptos del aymara que traducen mejor.

—¿Dónde observás hoy horizontes emancipatorios?

—Uff, en todos lados. Pero yo lo veo de un modo fragmentado, yo defiendo el fragmento porque es una búsqueda del sí mismo en el aquí y ahora y con los pies en la tierra, que es muy diferente de las épocas de las utopías etéreas, abstractas, que funcionan solo en el plano de las ideas y de la instrumentalidad de la política y el Estado. Pero yo creo que ahora se está viviendo una búsqueda a través de microespacios, microemprendimientos de todo tipo, desde la cultura hasta los alimentos, hasta los cultivos, hasta la ciencia, la pedagogía y lo que sea, que están repensando todo a partir de un recrear la relación con la Pacha. A todo nivel, desde conocer que te hace mal tal químico hasta rezarle. Y todo eso está ocurriendo a escala planetaria pero en particular en Abya Yala.

Yo cada vez que voy a Colombia o a México me encuentro —en medio de la violencia más brutal— espacios de autogestión, comunitarios, que tienen una fuerza... y esa pequeñez y su diversidad es su fuerza. Porque están bajo el radar o si están en el radar son irreprochables como Cherán, por ejemplo. ¿Quién puede reprochar a una comunidad que ha dejado de tener los asesinatos, las violaciones y los destrozos que ha hecho la policía y el ejército y el narco?, ¿quién puede reprocharle a una comunidad que asuma sus propias formas de justicia y limpie su comunidad de invasores y traduzca eso en una economía moral, del respeto, y que sea libre de la violencia? ¿Cómo van a poder decir que está mal lo que ellos hacen? Y como ellos hay muchos intentos no tan visibles, otros fallidos, pero que han dejado enseñanzas y otros muchos que están ocurriendo ahorita en Bolivia, en Perú, donde se reúne gente urbana, gente rural, gente joven, viejos también. Hay toda una movilización de memorias. Yo estoy pensando en que voy a llegar a ver un amanecer de este mundo oscuro que estamos viviendo; ese es mi deseo, porque yo siento que esa corriente ya está. En la memoria, en la música, en el ritual...

—*Hablás de un amanecer, de un mundo nuevo. Vos sos de una generación que buscó a su manera “el hombre nuevo”. Sin embargo, empezaste a buscarlo en otros lugares.*

—¡No! A la mujer nueva yo he buscado siempre.

—*A la mujer nueva... hay que feminizar la utopía.*

—Es que siempre el discurso del hombre nuevo me pareció un discurso pedagógico que no afectaba a la subjetividad, sino que da una cosa que “cuando lleguemos al poder va a haber el hombre nuevo”, ¿no es cierto? Una cosa así, proyectiva, ilusoria. Yo hablaba siempre de lo concreto: hay que saber qué vamos a comer, si vamos a comer papa o si vamos a comer papas fritas. Entonces había una tensión mía con esa imagen masculina. La verdad es que yo estoy en un universo de reivindicar el detalle, el fragmento y lo concreto desde mi práctica y con una fe infinita en que habemos muchos en este mismo camino, con miles de diferencias y diversidades de prácticas pero que empatizamos, y me los encuentro a cada rato. Me “las” encuentro a cada rato; cada vez más mujeres.

—*Sí claro, un signo hermoso de este tiempo también.*

—Es Warmi Pachakutik, no es un Pachakutik cualquiera, es Warmi Pachakutik. Es el tiempo de darse la vuelta del logocentrismo, androcentrismo de todo el poder masculino, que ya lleva dos mil años, y mira cómo está el planeta.